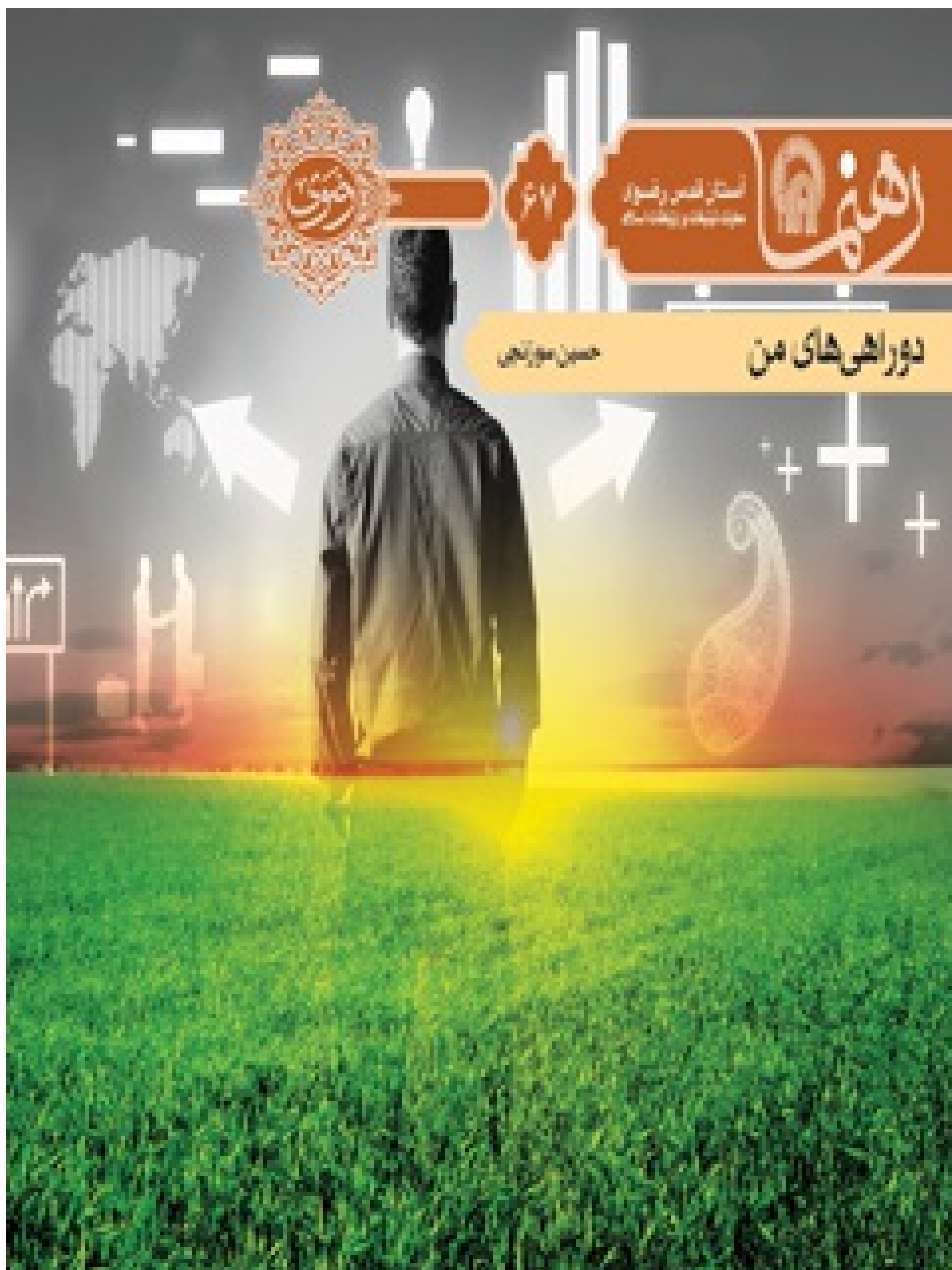

رهنما
آستان قدس رضوی
۶۷
دوراهی‌های من
حسین سوزنچی

بسم الله الرحمن الرحیم

رهنما ۶۷ (دوراهی های من)

نویسنده:

حسین سوزنچی

ناشر چاپی:

انتشارات آستان قدس رضوی - به نشر

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

رهنما ۶۷ (دوراهی های من)

مشخصات کتاب

سرشناسه : سوزنچی، حسین، ۱۳۵۳ -

عنوان و نام پدیدآور : دوراهی های من: درآمدی بر مساله جبر و اختیار / حسین سوزنچی.

مشخصات نشر : مشهد: انتشارات قدس رضوی، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری : ۶۰ ص.

فروست : رهنما؛ ۶۷.

شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۴۳-۴۶-۸

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : جبر و اختیار

موضوع : جبر و اختیار -- جنبه های قرآنی-- پرسش ها و پاسخ ها.

شناسه افزوده : آستان قدس رضوی. معاونت تبلیغات و ارتباطات اسلامی

شناسه افزوده : موسسه انتشاراتی قدس رضوی

رده بندی کنگره : BP۲۱۹/۶/س۸۷د۹ ۱۳۹۱

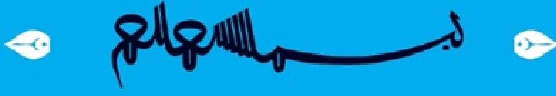
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۶۵

شماره کتابشناسی ملی : ۲۸۲۷۳۳۶

ص:۱

اشاره

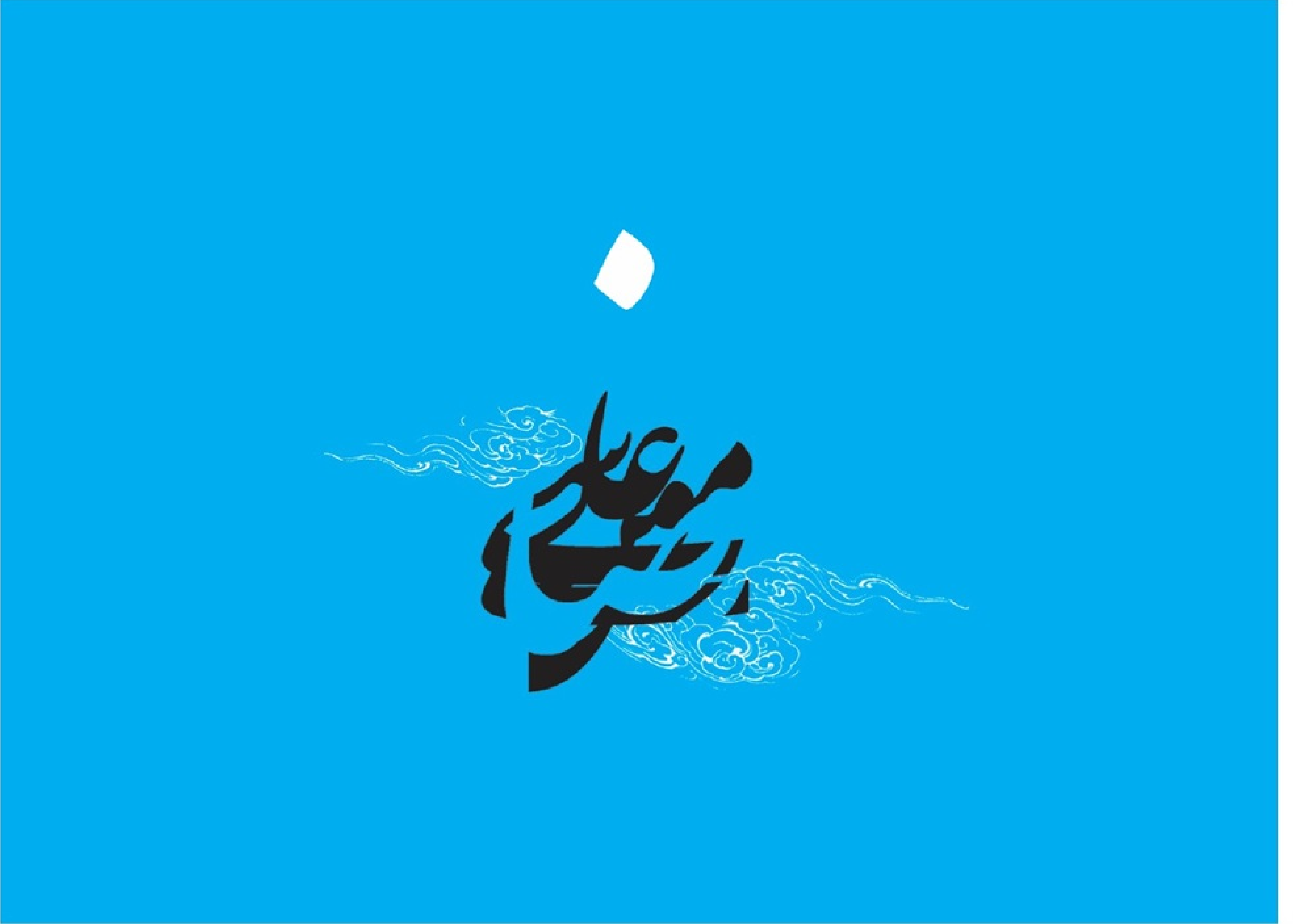
تصویر



ص:۲

پرسیدن برای یافتن راه، خود، ارزش است...
و هر فرهنگی که به پرسشگری بها دهد
و زیباترین، دقیق‌ترین و ساده‌ترین پاسخ‌ها را پیشِ رو بگذارد،
گسترش و دوام خود را تضمین کرده است.
مهم، انتخاب بهترین راه است...
و **رهنما** گامی است در این مسیر.
همگامِ ما باشید و با طرح دیدگاه‌های رنگارنگتان، یاری‌مان کنید.

تصویر



ص:۴۰

دوراهی های من

درآمدی بر مسئلهٔ جبر و اختیار

پرسش هایی که با خواندن این مقاله، به پاسخ های آن خواهید رسید:

؟ آیا من در مقابل کارهایم مسئولم؟

؟ اگر خدا می خواهد من این کارها را کنم، پس چرا من جزا می بینم؟

؟ «ارادهٔ انسان در طول ارادهٔ خدا» یعنی چه؟

؟ ثمرهٔ بحث جبر و اختیار در زندگی من چیست؟

؟ قضا و قدر الهی چه نقشی در صورت پذیرفتن اَعمال من دارد؟

؟ آیا واقعاً می توان از اختیار دفاع کرد؟

ص:۵

درآمد

آیا ما واقعاً اختیار داریم؟ مگر نه این است که خداوند، همهٔ امور عالم را پیش از انجام آن ها می داند؟ پس اگر خداوند می داند من چه کار خواهم کرد، امکان ندارد غیر از آن کار را انجام دهم. اگر خداوند همه چیز را از قبل می داند و هیچ چیز از ارادهٔ خدا خارج نیست و امکان ندارد کاری خلاف علم خداوند انجام شود، چه جایی برای اختیار انسان باقی می ماند؟ اگر قضا و قدر الهی بر جهان حکم فرماست و سرنوشت هر موجودی از قبل مقدر شده است چگونه می توان سخن از اختیار به میان آورد؟

علاوه بر این، من هر تصمیمی که می گیرم تحت تأثیر امور خارج از خود هستم: کسی که دارای خانواده ای خوب، امکانات تربیتی و دوستانی خوب باشد، تحت تأثیر آن ها کارهای خوب انجام می دهد و کسی که از همهٔ این ها محروم بوده و به جای آن در محیط فاسدی

زندگی می کرده است، تحت تأثیر آن ها مرتکب کارهای زشت می شود. پس کارهای خوب و بد ما، تحت تأثیر محیط پیرامون رخ می دهد. اگر چنین است، پس چرا ما را به سبب کارهایمان مؤاخذه می کنند؟ اگر نظام علیّت در عالم برقرار است و هر عمل ما تحت تأثیر محیط پیرامونی و سلسله ای از عوامل خارجی است، چرا ما را به خاطر کارهایی که در انجام دادن آن ها اختیار نداشته ایم، به بهشت یا جهنم می برند؟

ص:۷

تصویر



ص:۸

۱.طرح مسئله

مقدمه

تصویر

طرح مسئله

ص:۹

جبر و اختیار را شاید بتوان از قدیمی ترین پرسش های انسان متفکر دانست. تقریباً هر انسانی که تا اندازه ای به بلوغ فکری می رسد، این مسئله برایش مطرح می شود. برخی، از کنار این مسئله بی اعتنا می گذرند و برخی دیگر سعی می کنند با وقت گذاشتن و اندیشیدن، حقیقت را به چنگ آورند.

به نظر می رسد یکی از علل اصلی دشواری مسئله این است که به چند حوزه از حوزه های متفاوت معرفت مربوط می شود و ذهن آدمی هنوز تکلیف مسئله را در یک حوزه مشخص نکرده، به سراغ حوزه ای دیگر می رود؛ در حالی که اگر مسئلهٔ مربوط به هر حوزه درست درک شود، می توان با تعقلِ مناسب، کل مشکل را حل کرد. در اینجا قصد داریم با چنین روشی به حل این مسئله بپردازیم و البته حق این است که اذعان کنیم اسلوب کلّی این نحوهٔ پاسخ دادن را بیش از هر کسی مدیون استاد شهید مرتضی مطهری(۱) و مرحوم علامه طباطبایی(۲) هستیم.

۱- ۱. خصوصاً این کتاب ها: انسان و سرنوشت؛ پاورقی های اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۱ و ۳؛ همچنین کتاب عدل الهی.

۲- ۲. کتاب های اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۱ و ۳ و نیز تفسیرالمیزان، ج۱.

قبل از ورود به بحث، تـذکر این نکته لازم است که همواره مسـئلهٔ جبر و اختیار، از دشوارترین مسائل فکری شـمرده می شـده است و خواننـده نبایـد انتظـار پاسـخی ساده و سـطحی داشـته باشـد. درعین حال، در متن حاضـر برای ساده سازی کار، دو اقـدام انجام شـده است: اول اینکه با جداکردنِ حوزه های بحث و پیش بردن گام به گام، زمینه برای تفکیک بحث ها و فهم بهتر اسـتدلال ها برای مخاطب آماده شده و دوم اینکه هر حـوزه ای از حـوزه هـای بحث در دو سـطح، مطرح شـده است: ابتـدا در سـطحی سـاده و غیرتخصصـی و سـپس در سـطح تخصصـی؛ زیرا ازآنجاکه ذهن برخی مخاطبان، در همین حد قانع نمی شود و دنبال پاسخ های عمیق تر و دقیق تر است، مطلب تخصصـی را تحت عنوان «برای مطالعهٔ بیشتر» آورده ایم.

برای مطالعهٔ این بحث، به خوانندگان محترم دو توصیه داریم: اول اینکه اگر با خواندن قسمت اول بحث قانع شدند، بهتر است مستقیماً به سراغ مبحث بعدی بروند و از خواندن قسمت «برای مطالعهٔ بیشتر» صرف نظر کنند تا ذهن آن ها به سبب پیچیدگی و دشواری

بحث، آشفته نشود. تنها در صورتی که در قسمت اول قانع نشدند، به سراغ «برای مطالعهٔ بیشتر» بروند.

دوم اینکه، به هرحال این بحث، دشوار و نیازمند تفکر جدی است و این گونه بحث ها غالباً نیازمند تکرار مطالعه و تفکر است و با مطالعهٔ روزنامه ای، مطلب چندانی دست گیر انسان نمی شود؛ ازاین رو توصیه می کنیم پس از یک بار مطالعه و به دست آوردن حال وهوای کلّی بحث، بار دیگر با دقت و حوصلهٔ بیشتری آن را مطالعه کنند تا فهمی درست از مطلب در ذهن شکل بگیرد.

سیر کلّی بحث

به نظر می رسد ابتدا سه بحث مستقل، در سه حوزه از حوزه های اندیشه، مطرح بوده است که هیچ یک به خودیِ خود مشکلی ندارد؛ اما کنارِ هم گذاشتن آن ها موجب پیداشدن

مشکلی نظری می شود و اگر این مشکل را بر برخی دیگر از حوزه های اندیشه عرضه کنیم، مشکلی عملی نیز پیدا خواهد شد. آن سه حوزه از دانش که به خودیِ خود مشکل ندارند، از این قرارند:

۱. حوزهٔ جهان شناسی (نظام علیّت): در عالَم، نظام علیّت و رابطهٔ ضروری بین علت و معلول برقرار است؛ یعنی همهٔ وقایع عالم، تحت نظام علیّت رخ می دهند و هر حادثه ای حتماً علتی دارد؛

۲. حوزهٔ خداشناسی (علم و ارادهٔ خداوند): خداوند به همهٔ امور عالم، حتی پیش از وقوعشان علم دارد و خارج از ارادهٔ خدا، اراده ای وجود ندارد: هیچ چیزی از دایرهٔ علم و ارادهٔ خداوند خارج نیست؛

۳. حوزهٔ انسان شناسی: انسان به نحو درونی و وجدانی درمی یابد که اختیار دارد؛ یعنی در بین دوراهی هایی که پیش روی او قرار می گیرد، خودش تصمیم می گیرد که کدام راه

را انتخاب کند.

این سه مطلب، هر یک در حوزهٔ خود با ادلهٔ کافی اثبات می شوند و هر یک به خودیِ خود مشکلی ندارند. مشکل وقتی پیش می آید که این سه بحث با هم مقایسه شوند؛ به این معنا که لازمهٔ دو مطلب اول ظاهراً این است که براساس نظام علیّت و عالم ما سِوَی الله، اختیار بی معناست؛ در حالی که در مطلب سوم بیان می شود که واقعاً اختیار داریم.

تا اینجا، این مسئله که «آیا انسان اختیار دارد یا نه؟» فقط مسئله ای نظری است؛ اما وقتی این تعارض نظری مطرح شود و اختیار، زیر سؤال رود، بحث به دو حوزهٔ دیگر هم کشیده می شود که ظاهراً ثمرهٔ عملی دارد:

۱. حوزهٔ علمِ اخلاق و حقوق: اگر من مجبور هستم، پس مسئول کارهایم نیستم. پس هر کاری که دلم بخواهد، می توانم انجام دهم و هر کاری هم که بکنم، حق مؤاخذه کردن

ص:۱۴

مرا ندارند.

۲. حوزهٔ عدل الهی و معاد شناسی: اگر من مجبور هستم، پس مسئول کارهایم نیستم. پس هر کاری می توانم بکنم و اینکه مرا در آن دنیا به دلیل اَعمال بدم مجازات کنند، ناعادلانه است.

اما باید گفت که نه پذیرش جبر، این ثمرات را در پی دارد و نه آن تعارض، حل ناشدنی است؛ یعنی اولاً ـ این ثمرات عملی از گذر روان شناختی(۱) حاصل شده اند، نه از استدلالی

ص:۱۵

۱- . تفکیک بین «لازمهٔ منطقی» یک سخن و آنچه بر اثر «گذر روان شناختی» از آن سخن حاصل می شود، تفکیک بسیار مهمی است. لازمهٔ منطقی یعنی مطلبی به صورت منطقی و موجّه از مطلبی استنباط شود. اما استنباط ها و نتیجه گیری های انسان همیشه براساس علم و منطق نیستند؛ بلکه بسیار می شود که تحت تأثیر احساسات و گرایش ها و بی دقتی های منطقی نتیجه ای گرفته می شود که منطقاً موجّه نیست. مثلا اگر فردی روحانی اَعمال ناشایستی مرتکب شود، منطقاً می توان نتیجه گرفت که او آدم بدی است؛ اما برخی علاوه بر این نتیجهٔ منطقی، این نتیجه را هم می گیرند که اسلام دین بدی است؛ درحالی که عمل یک نفر را به حساب مکتب او گذاشتن، منطقاً صحیح نیست؛ چراکه ممکن است او منافقانه تظاهر به آن مکتب کند و لذا چنین اظهار نظری صرفاً از گذری روان شناختی حاصل شده است.

منطقی. ثانیاً آن تعارض هم تعارضی ظاهری است و با دقت نظر در محتوای سه حوزهٔ اول، می توان هم اختیار را قبول کرد و هم علم خدا و علیّت را.

در اینجا ما ابتدا نشان می دهیم که حتی اگر کسی نتواند آن تعارض نظری را حل کند، به طور منطقی نمی تواند این ثمرات عملی را نتیجه گیری کند و به تعبیر دیگر، این ها واقعاً ثمرات عملی جبر نیستند؛ سپس به سراغ آن سه حوزهٔ اول می رویم و نشان می دهیم که آن تعارض نظری را می توان حل کرد.

بحث در ثمرهٔ عملی

ممکن است با استناد به جملهٔ «ما اختیار نداریم» نتیجه بگیریم که «می توانیم هر کاری دلمان خواست انجام دهیم و حق مؤاخذه کردنِ ما را ندارند»؛ درحالی که پیش فرض مخفی و نهفته در همین نتیجه، پذیرش اختیار است و این تناقض گویی است؛ یعنی از جملهٔ «اختیار

نداریم» نتیجه گرفته شده است که «اختیار داریم هر کاری بکنیم».

توضیح مطلب اینکه جبر زمانی معنا دارد که پیشِ روی انسان تنها یک گزینه مطرح باشد و راه دیگری نباشد. در نتیجه گیری فوق، فرض شده که دو حالت در مقابل انسان قرار دارد: «می توانیم کاری را انجام دهیم یا انجام نـدهیم» و سـپس آمـده است: «در هر دو صورت، حق مؤاخـذه کردن مـا را ندارنـد». درحـالی که همـان جملهٔ اول «می توانیم کاری را انجام دهیم یا انجام نـدهیم» به معنای پـذیرش «اختیار» است؛ یعنی در نتیجهٔ بحث، اختیار را پذیرفته ایم. درحالی که قرار بود طرفدار جبر باشیم و براساس جبر

نتیجه گیری کنیم.

یـک بار دیگر دقت کنیـد: این نتیجه ای که غالباً می گیرنـد و می گوینـد: «حال که اختیار نـداریم و مجبوریم، پس هر کاری خواستیم بکنیم؛ چون مسئولیتی نـداریم» نتیجه گیری متناقضـی است؛ زیرا مبنای این نتیجه گیری، پـذیرش اختیار است، نه پذیرش جبر؛ چنان که صـریحاً گفته اند: «هر کاری خواستیم بکنیم»

ص:۱۷

تصویر



ص:۱۸

برای مطالعهٔ بیشتر

شاید کسی بگوید اِشکالی که شما گرفتید، اِشکالی لفظی است و ما با تغییر جمله، مطلب را به گونه ای بیان می کنیم که این اِشکال وارد نباشد؛ مثلاً می گوییم: «اگر من مجبور هستم، پس مسئول کارهایم نیستم؛ بنابراین حق مؤاخذه کردن مرا ندارند».

پاسخ این است که این جملات را هرگونه تغییر دهیم، باز زمانی نتیجه گیری ممکن می شود که اختیار را، اگرچه به طور ناخودآگاه، قبول کنیم. جمله بندی ما هرطور که باشد مبتنی بر این است که «انسان می تواند مؤاخذه شود و می تواند مؤاخذه نشود» و «امر اول، حقّش نیست؛ بلکه امر دوم حقّش است»؛ درحالی که اگر جبر برقرار باشد، هیچ گاه راه دومی پیشِ روی انسان باقی نمی ماند. به تعبیر دیگر، اگر جبر برقرار باشد، بر هر کاری فقط یک ثمره مترتب است که اگر آن کار رخ دهد، حتماً و جبراً آن ثمره را در پی خواهد داشت. اینکه انتظار داشته باشیم که آن کار رخ دهد، اما آن ثمره را در پی نداشته باشد، نشان می دهد که واقعاً جبری بودن

ص:۱۹

مطلب را نپذیرفته ایم.

با مثالی می توان مطلب را روشن تر کرد: اگر شیشه ای از ارتفاع بلندی رها شود و به زمین بخورد و بشکند، معنی ندارد که بگوید «حق من نبود که وقتی به زمین خوردم، شکسته شوم». چرا این سخنش بی معنی است؟ زیرا لازمهٔ رهاشدن شیشه از ارتفاع و برخورد آن با زمین، جبراً و قطعاً شکسته شدن آن است: یا نباید رها شود، یا اگر رها شد (هرچند در رهاشدنش اختیاری نداشته باشد) چاره ای جز شکسته شدن ندارد.

انسان هم اگر، بر فرض، مجبور آفریده شده بود،(۱) یا اساساً نباید از ابتدا چنین آفریده می شد یا وقتی که چنین آفریده شده متناسب با عملش جزا می بیند؛ هرچند در عملش مجبور باشد. زیرا هر عملی در عالَم، ثمره و جزایی در پی دارد و در مسئلهٔ آخرت، این امر واضح تر است.(۲) مثل این است که به زور، در گلوی کسی

۱- . توجه کنید که این بحث ها نشان می دهد که خودِ این فرض، فرض محالی است؛ شاهدش هم این است که حتی وقتی این فرض را برای انسان مطرح می کنیم، ناخودآگاه دوباره براساس اختیار بحث را ادامه می دهیم.

۲- . عذاب های اخروی، تجلی باطنی همین اَعمال دنیوی هستند، نه جزاهای قراردادی؛ لذا حتماً آثار عمل را با خود خواهند داشت؛ اگر ثمره و باطن مالِ یتیم خوردن، «آتش خوردن» است (سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۰)، آنگاه وقتی پرده ها کنار رود، حتماً آتش خوردن را درک می کند.

سرب داغ بریزند و او به این کار اعتراض نکند؛ بلکه اعتراضش به این باشد که چون من مظلومم، این سرب نباید گلویم را بسوزاند. اعتراض به اینکه چرا سرب داغ می ریزند، اعتراضی نظری است؛ یعنی اعتراض است به اینکه چرا نظام عالَم این گونه است. پرسیدن این سؤال، همان بحث نظری است که در ادامه، توضیح خواهیم داد که آیا واقعاً نظام عالم این گونه است یا نه؟ به تعبیر دیگر، می توان سؤال کرد که آیا واقعا ما این گونه (= مجبور) آفریده شده ایم؟ و اگر پاسخ مثبت است، چرا این گونه است؟ اما اینکه از مجبور آفریده شدن خود نتیجهٔ عملی بگیریم و بگوییم: «پس حالا ـ که این طور است، هرکاری دلم خواست می کنم»، این نتیجه منطقاً درست نیست؛ زیرا این نتیجه مبتنی بر «مختاردانستن» انسان است، نه ناشی از «مجبوردانستن» انسان.

جمع بندی ثمرهٔ عملی

نتیجهٔ بحث در ثمرهٔ عملی، این است که:

۱. انسان چون ذاتاً مختار است، نمی تواند مختارانه نیاندیشد؛ بنابراین، حتی وقتی به

خیالش خطور می کند که مجبور است، باز هم هنگام نتیجه گیریِ عملی، مسئله را در فضای اختیار مطرح می کند و نتیجه می گیرد؛

۲. پـذیرش جبر، به طورمنطقی نتیجـهٔ عملی نـدارد و هر ثمرهٔ عملی که برایش قائل می شونـد، از گذری روان شـناختی ناشـی می شود. به بیان ساده تر، اگر اثبات شود که «ما مجبوریم»، منطقاً نتیجه نمی شود که: «هر کاری دلمان خواست انجام دهیم»؛

۳. البته در این حالت، هرچنـد به طور منطقی جایی برای نتیجه گیری عملی وجود نـدارد، با این اعتقاد زندگی کردن بر انسان سـخت می آید: هم احساسـاتش مضـطرب می شود و هم عقلش. احساساتش مضـطرب است؛ زیرا مجبوربودن را دوست نـدارد و عقلش در پیـچ وتاب است و دچار تعارضـی شـده است که راه خلاصـی از آن را نمی یابـد. اما دوباره تذکر می دهیم همین که بر او سـخت می آید، دلیل بر اختیارداشـتن اوست؛ زیرا درک می کند که این اعتقاد (= اعتقاد به جبر) خلاف آن چیزی است که وجداناً در درون خود می یابد.

ص:۲۲

همهٔ این ها نشان می دهد که اگر کسی طرفدار جبر شد، به طور منطقی دچار خطای معرفتی شده است؛ زیرا گویی تناقض را قبول کرده است: اختیار را به عنوان امری وجدانی و بدیهی پذیرفته است؛ درحالی که با ادلهٔ دیگر، ظاهراً جبر را هم پذیرفته است.

پس باید این تعارض را در مقام بحث نظری حل کرد.

بحث در تعارض نظری

تعارض نظری در جایی رخ می دهد که هم استدلال هایی برای پذیرش مطلب مطرح شده باشد و هم استدلال هایی برای ردّ آن. وقتی ما با تعارضی نظری مواجه می شویم، به صورت منطقی دو حالت پیشِ روی ماست:

۱. دسته ای از استدلال ها نامعتبرند: استدلال های قبول مطلب یا استدلال های رد مطلب.(۱)

۱- ۱. بسیاری از کسانی که برای حل این مسئله اقدام کرده اند، این راه را در پیش گرفته اند؛ یعنی یکی از مباحث مطرح شده در دو طرف نزاع را زیر سؤال برده و انکار کرده اند. اگر یک طرف تعارض را مسئلهٔ حوزه های جهان شناسی (برقراربودن نظام علیّت در عالم) و خداشناسی (ارادهٔ خدا و علم قبل الأشیاء خدا به عالم) بدانیم و طرف دیگر را مسئلهٔ انسان شناختی (انسان اختیار دارد)؛ راه حل های دستهٔ اول را می توان چنین طبقه بندی کرد: ۱.۱. راه حل هایی که در طرف اول تعارض خدشه کرده اند. مهم ترین آن ها عبارت اند از: - نفی علیت و ضرورت علّی و معلولی (راه حل هیوم و پیروانش) - نفی خدا برای بازکردن راه آزادی انسان (راه حل اگزیستانسیالیسم های الحادی، خصوصاًسارتر) - قبول استثنا در قاعدهٔ علیّت، درخصوص ارادهٔ انسان (دیدگاه کانت درباب ارادهٔ آزاد از علت) ۲.۱. راه حل هایی که در طرف دوم این تعارض خدشه کرده اند. مهم ترین آن ها عبارت اند از: - نفی صریح اختیار و پذیرش جبر (راه حل مالبِرانش و پیروانش) - تأویل اختیار به امری که منطقاً غیر از اختیار است (نظریهٔ کسب در اشاعره)

۲. تعارض، ظاهری است و با درک محتوای عمیق هر دو دستهٔ استدلال ها، معلوم می شود که واقعاً تعارضی در کار نیست.

زمانی انسان مجبور است تسلیم تعارض شود و یکی از طرفین بحث را رد کند که نتواند تعارض را حل کند. به بیان دیگر: اگر بتوان نشان داد که آنچه به اسم تعارض مطرح شده،

صرفاً ناشی از نداشتن دقت کافی در استدلال ها بوده است، آنگاه دیگر نیازی به کنارگذاشتن یکی از طرفین بحث (یعنی کنارگذاشتن خدا و علیّت یا کنارگذاشتن اختیار) نیست و این واقعیتی است که می توان در مسئلهٔ حاضر نشان داد؛ خصوصاً تمام راه حل هایی که به انکار یکی از این طرفین دست زده اند، با مشکلات بیشتری مواجه شده اند.

در اینجا سعی می شود با ساده سازی مبانی عمیقی که در حکمت متعالیه، درباب هریک از حوزه های بحث فوق وجود دارد، فهم دقیق تر و عمیق تری از آن مسائل ارائه شود تا معلوم شود که حقیقتاً تعارضی در کار نیست و سه حوزهٔ بحثی که در ابتدا مطرح شد، کاملاً جمع پذیرند.

ص:۲۵

تصویر



ص:۲۶

۲.حوزهٔ جهان شناسی

مقدمه

تصویر

حوزهٔ جهان‌شناسی

ص:۲۷

مسئلهٔ ما در حوزهٔ جهان شناسی این بود که در عالَم، نظام علیّت برقرار است و هر حادثه ای حتماً علتی دارد. مطلبی که در اینجا باید نشان دهیم این است که پذیرش اراده و اختیار(۱) نیز تنها درصورت پذیرش علیّت ممکن است: اگر کسی منکر علیّت یا طرفدار استثنا در علیّت شود، نه تنها جایی برای بحثِ اختیار باز نمی کند، بلکه عملاً آن را غیرممکن می سازد. این نکتهٔ بسیار مهمی در تفکر است که گاهی انسان می خواهد مسئله ای را حل کند و برای حلّ آن، روشی را پیش می گیرد که ظاهراً مسئله را حل کرده، اما واقعاً مشکل را مضاعف کرده است. کسی که برای پذیرش اراده، منکر علیّت یا طرفدار استثنا در علیّت می شود، عملاً چنین راهی را پیموده است؛ زیرا:

آیا ارادهٔ ما ربطی به کاری که از ما سر می زند دارد یا خیر؟ کسی که طرفدار اختیار است،

۱- ۱. بین دو مفهوم اختیار و اراده، تفاوت فلسفی دقیقی وجود دارد که در اینجا از آن صرف نظر کرده و در کتاب حاضر، این دو واژه را به یک معنا به کار برده ایم.

معتقد است که کارهای ما تحت ارادهٔ ما انجام می شود و به تعبیر دیگر «ارادهٔ ما، علت کاری است که انجام می دهیم». اکنون اگر علیّت انکار شود، چگونه می توان ارادهٔ ما را «علتِ» کار ما دانست؛ بلکه در این صورت، کار و فعل ما تصادفی و بدون هیچ ارتباطی با ارادهٔ ما رخ می دهد.(1)

پس برای پذیرش اراده، نمی توان منکر اصل علیّت شد، یا اراده را به عنوان استثنایی در نظام علیّت تصور کرد. البته هنوز در بحث علیّت یک مسئله باقی مانده و آن این است: چگونه می شود که اختیار ما تحت تأثیر علل خارجی شکل بگیرد و درعین حال واقعاً اختیار باشد؟ ازآنجاکه این مطلب بیشتر به فهم معنای اختیار برمی گردد، بحث آن را به محور انسان شناسی موکول می کنیم.

۱- ۱. به تعبیر شهید مطهری «چه فرقی می کند که انسان از ناحیهٔ عامل خاصی مجبور و مُکرَه باشد که برخلاف خواست و میل خود عمل کند یا اینکه خودِ عمل از قانون علیّت آزاد باشد و با هیچ عاملی ازجمله خودِ بشر بستگی نداشته باشد و خودبه خود واقع شود.»(انسان و سرنوشت، ص۷۲).

برای مطالعهٔ بیشتر

پاسخ فوق اصطلاحاً پاسخی نقضی بود؛ یعنی نشان می داد که اگر کسی بخواهد اختیار را بپذیرد، به طور منطقی نمی تواند منکر علیّت شود و با انکار علیّت، جایی برای اختیار باقی نمی ماند. اما این مطلب پاسخی حلّی هم دارد که معلوم شود واقعاً چرا چنین است:

گفتیم که علیّت، قانون حاکم بر کل نظام عالم است؛ بنابراین اختیار، تنها در درون نظام علیّت است که معنا پیدا می کند. پاسخ حلّی مسئله در گرو توجه به این است که روال نظام علیّت در عالم مجرد(۱) و عالم مادی اندکی تفاوت دارد. شیء مجرد چیزی است که بیش از یک راه در برابرش وجود ندارد: پس فقط به یک حالت می تواند تحقق یابد.(۲) اما نظام مادی، نظامی است که دوراهی ها در آن تحقق پیدا می کنند و لذا ممکن است

۱- ۱. به اشیا و امور غیرمادی، مانند خدا و فرشتگان، در اصطلاح، موجودات «مجرد» می گویند.

۲- ۲. زیرا مجرد یعنی امری که ماده ندارد و ماده به لحاظ فلسفی، یعنی «قابلیت داشتن» و «بالقوه بودن». توجه کنید که ماده در فلسفه [= قابلیت محض] با ماده در فیزیک [= جسمانی بودن] تفاوت دارد. اگر چیزی ماده نداشته باشد، قابلیت هم ندارد. قابلیت داشتن است که موجب می شود دوراهی ها در برابر چیزی پیدا شود. دانهٔ سیب قابلیت درختِ سیب شدن را دارد؛ پس یک دوراهی در برابرش هست: ممکن است درخت سیب شود و ممکن است نشود. اما امر مجرد هرچه دارد، به صورت فعلیت محض است و لذا هیچ دوراهی در مقابلش متصور نیست.

یک امر، از دو راه متفاوت محقق شود؛ مثلاً گرم شدن اتاق ممکن است از طریق گرمای خورشید باشد یا از طریق بخاری؛ پس نکتهٔ مهمی که در بحث جهـان شناسـی بایـد به آن توجه کرد این است که نظـام مـادی، نظـامی است که دوراهی های متفاوتی در آن وجود دارنـد و به دلیل وجود این دوراهی ها، فرض اختیار در آن ممکن می شود. تفصیل بیشتر، در مبحث انسان شناسی خواهد آمد.

نکته ای که خوب است در اینجا اضافه کنیم این است که قضا و قـدر الهی دقیقاً همین نظام علیّت است که در عالم برقرار شـده است، نه اینکه قضا و قـدر امری جدای از علیّت باشد؛ ازاین رو اشـکالاتی را که درباب اختیار، از حیث مسـئلهٔ قضا و قدر مطرح می شود، در همین محور می توان پاسـخ داد. وقتی می گوینـد: «قضا و قـدر بر همهٔ افعال ما حاکم است»، یعنی ما در نظام علیّت به سـر می بریم و «هیچ کاری خارج از این نظام نمی توانیم انجام دهیم»؛ نه اینکه «هیچ کاری نمی توانیم انجام دهیم». ما خارج از این نظام علیّت یا همان نظام

قضا و قدر، هیچ کاری نمی توانیم انجام دهیم؛ اما در درون این نظام، کاملاً مختاریم که از این سلسله قوانین یا سلسلهٔ دیگر تبعیت کنیم. مثلاً گرم کردن اتاق منطقاً نیاز به علت دارد و ما نمی توانیم بدون هیچ علتی اتاق را گرم کنیم؛ اما اختیار داریم که برای گرم کردن آن، از بخاری یا شوفاژ یا... استفاده کنیم.

شهید مطهری بر این باور است که مفهوم قضا و قدرِ حتمی و غیرحتمی هم که در احادیث آمده است، ناظر به همین تفاوت امور مجرد و مادی است. مجردات چون نمی تواننـد بیشتر از یـک گونه تحقق داشـته باشـند، قضا و قـدرشان حتمی است؛ اما مادیات چون می تواننـد تحت علت های متفاوت قرار گیرند، قضا و قدرشان غیرحتمی است.(۱)

ص:۳۲

۱- . انسان و سرنوشت، ص ۶۰تا ۷۰.

۳.حوزۀ خدا شناسی

مقدمه

تصویر

حوزۀ خداشناسی

ص:۳۳

اِشکالی که در این حوزه مطرح بود این است که اگر خدا از قبل می داند من چه کار می کنم، پس نمی توانم کار دیگری انجام دهم و مجبور هستم.

پاسخ این اِشکال با دقت کردن دربارهٔ مفهوم علم خداوند، حل شدنی است. اگر بگوییم: «خدا بعد از انجام کار ما، از آن ها باخبر می شود» آیا این علم خدا موجب مجبورشدن ما می شود؟ قطعاً نه. توضیحی که در اینجا می دهیم این است که چون علم خداوند زمانمند نیست، برای همین برای خداوند «قبل» و «بعد»، آن گونه که برای ما رخ می دهد معنا ندارد. ازاین رو، جملهٔ «خدا از قبل می داند» با جملهٔ «خدا بعداً خواهد دانست» فرقی ندارد. بنابراین، همان طور که دومی منجر به جبر نمی شود، اوّلی هم مستلزم جبر نیست.

توضیح مطلب اینکه وقتی گفته می شود خداوند متعال همه چیز را از قبل می داند، منظور از این «قبل»، قبلِ زمانی نیست؛ زیرا خداوند موجودی زمانمند نیست؛ بلکه فوق زمان است. یعنی همهٔ حوادث حال و آینده و گذشته یک جا نزد خدا حاضر است و اینکه مثلاً

می گوییم «خدا می داند که فردا چه خواهد شد»، سخنی است متناسب با وضعیت خودمان که درون زمان واقعیم، وگرنه برای خدا الان و فردا یکسان حاضر است.

برای اینکه رابطهٔ موجود زمانمند (مثل انسان) و موجود فوق زمان (مثل خداوند) بهتر معلوم شود، می توان از تمثیل زیر استفاده کرد: انسان در حالت خوشحالی، احساس می کند زمان زود می گذرد؛ ولی وقتی دچار غم و اندوه است، احساس می کند زمان کُند می گذرد. دو نفر را در نظر بگیرید که مدت معیّنی، مثلاً یک ساعت در محلی ایستاده اند؛ یکی به دلیل شدت خوشحالی احساس می کند بیش از یک دقیقه نگذشته است و دیگری به سبب شدت ناراحتی احساس می کند ده ساعت است که منتظر مانده است. اگر فرض کنیم که احساس این ها امری واقعی باشد، آنگاه می توان کم کم تصوری از رابطهٔ امور زمانمند و بی زمان به دست آورد. در این مثال، «یک دقیقه برای نفر اول» معادل «ده ساعت برای نفر دوم» بوده است و چون هر دو، در همان مدت معیّن، در یک محل بوده اند، همهٔ وقایعی که در آن مدت

در آن محل رخ داده با هم مشاهـده کرده انـد. یعنی این گونه نیست که چون نفر اول زمانی را به اندازهٔ یک دقیقه احساس کرده است، برخی از وقـایعِ آن مـدتِ مشترک را ندیـده باشـد یا نفر دوم وقایع بیشتری دیـده باشـد. حال اگر زمانِ احساس شـده توسط نفر اول، یک ثانیه بود و توسـط نفر دوم، هزار سـاعت، باز همین رابطه برقرار بود. اکنون اگر زمان نفر اول به حـد صـفر برسـد و زمان نفر دوم به حـد بی نهایت، آنگاه دیروز و امروز و فردای نفر دوم، برای نفر اول یک جا و در آنِ واحد حاضر خواهد بود.

علم خدا به کارهای ما نیز همین طور است: وقایع، برای ما دیروز و امروز و فردا دارد؛ اما برای خدا همهٔ وقایع، در آنِ واحد حاضـر است. پس، اینکه خدا از قَبل می داند، مثل این است که بگوییم خدا بعداً می داند و همان طور که بعداً دانستن موجب جبر نمی شود، از قبل

دانستن هم موجب جبر نمی شود؛ با توجه به اینکه قبل و بعدی برای خدا در کار نیست.(۱)

برای مطالعهٔ بیشتر

برای فهم عمیق ترِ مطلب در حوزهٔ بحث خداشناسی، به چند نکته می توان اشاره کرد:

نکتهٔ اول توضیحی درباره رابطهٔ امور زمانمند و بی زمان است. کسانی که با نظریهٔ نسبیت انیشتین در فیزیک یا حرکت جوهری ملاصدرا در فلسفه آشنا باشند، این مطلب را ساده تر خواهند فهمید. تلقی عمومی

۱- . خوب است در اینجا تذکر دهیم که ما دربارهٔ خدا غالباً با زبانی که مربوط به امور انسانی و زمانمند است صحبت می کنیم؛ چون برای ما، الان غیر از فرداست. می گوییم: «خدا الان می داند که فردا چه می شود.» اما علت اینکه او الان می داند فردا چه می شود، این نیست که الان تصوری از فردا دارد؛ بلکه این است که الان و فردا برای خدا فرقی ندارد. پس قبلیّتِ علم خدا، قبلیّت رُتبی و ذاتی است، نه زمانی. همان گونه که تقدم وجود خدا بر وجود ما هم، تقدم ذاتی است؛ نه اینکه خدا در زمانی قبل از ما وجود داشته است و بر خدا هم زمان بگذرد. خدا فوق زمان و خالق زمان است و چون خالق زمان است، خودش موجودی زمانمند نیست. شاید کسی بگوید اگر چنین است، پس چرا ما و حتی قرآن کریم دربارهٔ خدا با عبارات زمانی صحبت می کنیم؟ پاسخ این است که این مشکل از زبان ماست که نمی توانیم جملات غیرزمانی به کار ببریم؛ چراکه هر جمله ای «فعل» دارد و هر فعلی به ناچار یا ماضی است یا مضارع یا مستقبل.

ما این است که زمان، امری مستقل از ماست و همهٔ ما در یک زمانِ مطلق واقع شده ایم که وارد آن می شویم و با مرگ از آن خارج می شویم. این تعبیر که برخی می گویند: «هر قدر زمان زود یا دیر می گذرد» تعبیر مجازی است؛ اما انیشتین در فیزیک و ملاصدرا در فلسفه، هر کدام از منظری، نشان داده اند که زمانِ مطلق وجود ندارد و زمانِ هر موجودی، به فراخور وجودِ خودِ اوست. به تعبیر انیشتین، زمان بُعد چهارم ماده است.

براین اساس، زودگذشتن یا دیرگذشتن که در مثال قبل مطرح شد، امری واقعی و نه فقط احساسی شخصی خواهد بود. ثمرهٔ این نکته آن است که معلوم شود مثالِ مطرح شده فقط یک تشبیه نیست، بلکه بیانِ واقعیت است. برای موجودی که جایگاه و موقعیتش فرازمانی (زمان = صفر) است، همهٔ حوادثی که برای موجوداتِ زمانمند به تدریج می گذرد، در آنِ واحد حاضر است؛ یعنی دیروز و امروز و فردای این، نزد او با هم حاضر است. لذا از منظرِ این موجودِ زمانمند می توان گفت: «آن موجودِ فرازمانی، فردا را الان می بیند» بدون اینکه علم او تأثیری در رخ دادن یا ندادن آن وقایع داشته باشد.

نکتهٔ دوم این است که خداوند، نه تنها علمِ قبل الأشیاء دارد، بلکه علمِ خدا، علمِ فعلی است نه علمِ

انفعالی(۱) و با ارادهٔ او منطبق است. این گونه نیست که ابتدا مطلبی را تصور کند، بعد اراده و تصمیم به انجام دادن آن بگیرد؛ بلکه علم خدا به اشیا، عین ارادهٔ او و دربارهٔ اشیاست. این مطلب، در ظاهر، شبهه را قوی تر می کند؛ اما دقتِ عمیق نشان می دهد که هیچ اِشکالی درکار نیست: فعلی بودنِ علم خدا ناشی از این است که علم خدا علم حضوری است، نه حصولی. یعنی علم خدا عین معلوم است و خودِ معلوم نزد خدا حاضر است نه تصور آن.(۲) اگر این مطلب را درست بفهمیم، آنگاه می فهمیم که من هر کاری انجام دهم، همان کارِ من، عین علم

---

۱ - ۱. آگاهی های ما عموماً انفعالی اند، یعنی از خارج تأثیر می پذیرند و شکل می گیرند؛ اما خدا از هیچ امری تأثیر نمی پذیرد، زیرا تأثیرپذیری با واجب الوجودبودن ناسازگار است. بنابراین علم خدا از نوع انفعال نیست، بلکه علم فعلی است. این علم، مستلزم آن است که ارادهٔ خدا در جهان بر همه چیز حاکم باشد که اصطلاحاً این مطلب را تحت عنوان توحید اَفعالی یاد می کنند. لذا در این مبنا، معلوم می شود که نه فقط علم خدا، بلکه ارادهٔ خدا مقدم بر ارادهٔ ماست و دقت در این مطلب، مفهوم این سخن را که «ارادهٔ ما در طول ارادهٔ خداست» نیز معلوم می سازد.

۲- . علم حضوری جایی است که فرقی بین علم و معلوم نیست؛ مثلاً انسان هنگامی که می ترسد، از ترس خویش علم و آگاهی دارد؛ اما این علم غیر از تصور ذهنی ترس است، بلکه خودِ ترسیدن است. یعنی خود ترسیدن، در هنگام ترسیدن، هم معلوم ماست و هم علم ماست. علم خدا به عالم نیز چنین است؛ یعنی چنین نیست که خدا تصویری از عالم در ذهنش داشته باشد، بلکه خودِ عالم، مرتبه ای از علم خداست. ازباب تشبیه و تمثیل، وقتی شما چیزی را در ذهن خود تصور می کنید، مثلاً اسب شاخ دار، وجود این تصویر در ذهن شما عین علم شما به آن چیز است. برای اطلاع پیداکردن از آن، نیاز ندارید که دوباره تصویری از آن بسازید. البته این مثال فقط برای تفهیم مسئلهٔ علم حضوری بود؛ نه اینکه خدا ذهن داشته باشد و ما در ذهن خدا باشیم.

خدا به آن کار است؛ نه اینکه مثلاً خدا مدتی قبل از آن کار، خبری (= تصویر ذهنی) داشته باشد و بعد، من آن کار را انجام دهم.

این مطلب در ابتدا شاید این شبهه را ایجاد کند که «اگر علم خدا علم حضوری است و خدا قبل از کارهای ما تصویری ذهنی از آن ندارد، پس خدا قبل از کارهای ما علم به کارهای ما ندارد». اما اگر به غیرِ زمانمندبودن خدا توجه کنیم، نه تنها این شبهه رفع می شود بلکه اصل بحث بهتر فهمیده می شود: علم خدا به افعال من، همان افعال من است. به بیان دیگر، هر کاری انجام دهم، همان علم خداست و لذا معنا ندارد که علم خدا موجب مجبورشدن من شود. منتها چون خداوند موجودی فوق زمانی است، عمل دیروز و امروز و فردای من، هر سه، با هم نزد خداوند حاضر است و لذا ما که در زمان، صحبت می کنیم و می گوییم «خداوند امروز می داند که فردا چه می کنم»، متناسب با حال خودمان صحبت کرده ایم، نه متناسب با علم خدا. علم خدا به کارهای ما، خودِ همان کارهای ماست؛ منتها در مرتبهٔ خداییِ خدا، امروز و فردایی در کار نیست؛ اما در مرتبهٔ ما، زمان در کار است. وقتی ما که در زمان واقع شده ایم و دیروز و فردای خود را از هم جدا می کنیم و می گوییم به دیروز

ص:۴۰

علم داریم و به فردا علم نـداریم، ناخودآگاه، گمان می کنیم که خدا هم، دیروز و فردای ما برایش متفاوت است و تعجب می کنیم که چگونه خـدا به فردای مـا علم دارد. اما اگر فوق زمان بودن خـدا را درست تصور کنیم، آنگاه درمی یابیم که همان گونه که آگاهی خـدا از دیروزِ ما موجب هیچ جبری در زندگی ما نمی شود، آگاهی خدا از فردای ما هم همین طور است.

ص:۴۱

تصویر



ص:۴۲

۳.حوزهٔ انسان شناسی

مقدمه

تصویر

حوزهٔ انسان‌شناسی

ص:۴۳

مسئلهٔ ما در حوزهٔ انسان شناسی این بود که انسان به نحو درونی می یابد که در مقابل دوراهی ها قرار می گیرد و خودش است که یکی را انتخاب می کند. اکنون باید همین مبنای اختیار را به درستی شرح داد تا معلوم شود که چنین اختیاری نه با علم خدا ناسازگار است و نه با نظام علیّت و قضا و قدر. مهم ترین مطلب این است: اینکه خودِ اختیار از سایر امور تأثیر بپذیرد، منافاتی با اختیاری بودن افعال ندارد.

در درجهٔ اول، باید تصوری از اختیار داشته باشیم که خودِ آن تصور، متناقض (پارادوکسیکال) نباشد؛ یعنی تصوری نباشد که خودش خودش را رد کند. برای این کار، ابتدا تصور غلط را بررسی کنیم تا سپس به تصور درست برسیم. اغلب، می پندارند که خودِ اختیار، اختیاری است و فکر می کنند اگر اجباری باشد با خود اختیار ناسازگار است و غالباً می پندارند باید از هیچ چیزی تأثیر نپذیرد تا واقعاً اختیار باشد. می خواهیم ببینیم آیا این تلقی درست است؟

همگـان قبول داریم که آن اختیـاری که درصـدد اثباتش هستیم، اراده ای است که حادث(۱) باشد. یعنی من قبلاً تصـمیم به انجام دادن کاری نگرفته باشم و الان تصمیم بگیرم. درواقع، اگر همهٔ تصمیمات از ابتدای تولدم در ذات من گذاشته شده باشند، دیگر اصلاً اراده کردن من معنا نخواهد داشت؛ زیرا من اراده نمی کنم، بلکه فرد دیگری همهٔ این اراده ها را هنگام تولدم در من گذاشـته است؛ پس اراده کردن امری حادث است. از طرفی دیگر، می دانیم که هر امر حـادثی، علتی بیرون از خود دارد که آن علت موجب شـده تا این امری که قبلاً وجود نداشـته است، الان پدیـد آید. به تعبیر دیگر، هر حادثی معلول است. پس اراده برای اینکه اراده باشد، باید معلول باشد؛ یعنی امری دیگر باید در پیدایش آن تأثیر بگذارد، وگرنه اگر از ازل در ذات من وجود داشته باشد، دیگر اراده کردن بی معنا خواهد بود.(۲)

۱- ۱. حادث یعنی چیزی که قبلاً وجود نداشته و بعداً پدید آمده است. در مقابلِ حادث، قدیم است؛ یعنی چیزی که از ازل وجود داشته است.
۲- ۲. ضـمناً قبلاً گفتیم که اسـتثنا در علیت یا انکار علیت هم چاره ساز نیست؛ زیرا اگر علیت نباشـد، ربط اراده با افعال و کارهای ما نیز نقض می شود و دیگر من فعلِ ارادی منسوب به خودم نخواهم داشت؛ زیرا نمی توان گفت من علت افعالم هستم.

پس این تلقی، تلقیِ غلطی است که می توان ارادهٔ انسانی را به عنوان امری غیرمتأثر از همه چیز در نظر گرفت.

اما تصورِ صحیحِ اراده چیست؟ برای رسیدن به تصورِ صحیح از اراده، باید به دو نکته توجه کرد: اولاً، اراده امری ناظر به آینده است، نه ناظر به گذشته؛ ثانیاً، اراده با جبر درونی منافات ندارد، بلکه فقط با جبر بیرونی ممکن است منافات داشته باشد.

توضیح مطلب اینکه اولاً وقتی مفهوم اراده را بررسی می کنیم، درمی یابیم که اراده همیشه نسبت به آینده معنی دار است؛ نه نسبت به گذشته. هیچ کس نمی گوید «من اراده می کنم که دیروز به گردش بروم» و اگر کسی چنین سخنی بگوید، سخن او بی معناست. پس مفهوم اراده همواره در مقایسه با آینده شکل می گیرد و به بیان دیگر، اراده کردن در

ص:۴۶

مقابل دو راهی هایی که هنوز واقع نشده اند، معنی دارد. اگر بخواهیم مفهوم اراده را با ماقبلش تعریف کنیم، اولین خطای جدی را در شناخت اراده مرتکب شده ایم.(۱)

ثانیاً اراده با هرگونه ضرورت و جبری منافات ندارد؛ بلکه فقط با جبر بیرونی منافات دارد. مثلاً اگر بگویم «من تصمیم می گیرم که به گردش بروم»، می توان گفت چون «من» تصمیم گرفته و این کار را بر خود الزام کرده است، پس دیگر کارش ارادی نیست؟ اگر کسی با فکر و اندیشه اش تصمیم بگیرد، آیا چون فکرش را دخالت داده است موجب می شود این کارش از ارادهٔ او خارج باشد؟ فرض کنیم کسی بگوید: «من میل دارم به گردش بروم.» آیا چون میل و خواسته اش او را به گردش رفتن وادار کرده است، آیا کار او از اختیاری بودن خارج می شود؟

معلوم است که اگر قرار باشد اراده حتی از قید «من»، «فکر و اندیشهٔ من» و امثال آن،

۱- ۱. بیشترِ اشکالات، ناشی از این هستند که برخی می پندارند تعریفِ اختیار این است: «امری که از تأثیر هرگونه علتی رهاست»؛ به طوری که غالباً در زبان انگلیسی، اختیار را به «ارادهٔ آزاد از علت» تعبیر می کنند، در حالی که حقیقتِ اراده، امری ناظر به مابَعد است.

آزاد و رها باشد، دیگر اصلاً اختیارداشتنِ من معنی نخواهد داشت. بدیهی است که دخالتِ هیچ کدام از این ها، به غیر ارادی بودن عمل ما منجر نمی شود.

زمانی ما کاری را غیرارادی می نامیم که «عامل اجبارگر بیرونی» کاملاً مستقل از «من» وارد عمل شود. حتی اگر کسی با واسطهٔ من، امری را بر من تحمیل کند، نمی توان آن را حقیقتاً اجبار دانست. برای توضیح بیشترِ مطلب، به این دو مثال توجه کنید:

مثال اول: کسی تفنگی را در دست من می گذارد و باوجود مقاومت من، دستم را به طرف شخص دیگری می گیرد، انگشت مرا روی ماشه حرکت می دهد، تیر شلیک می شود و شخص سومی را می کشد. اینجا واقعاً جبر معنا دارد و واقعاً من هیچ گونه مقصر نیستم؛ زیرا اصلاً کشتن او به اختیار و ارادهٔ من نبوده است. در دادگاه هم نمی توانند مرا مقصر بدانند و در قیامت نیز مؤاخذه ای برای من در کار نخواهد بود.

مثال دوم: آدم قدرتمندی به من می گوید: «این تفنگ را بردار و فلانی را بکش؛ وگرنه

تو را می کشم.» در اینجا، درست است که تحمیلی صورت گرفته است؛ اما به جبر منجر نمی شود. درواقع، او مرا مخیّر کرده است بین اینکه «نفر سوم را نکشم و خودم کشته شوم» یا «نفر سوم را بکشم و زنده بمانم». پس اگر من آن شخص سوم را کشتم، کاملاً بی تقصیر نیستم؛ زیرا با ارادهٔ خود، او را کشته ام، هرچند هنگام اراده کردن محذوراتی هم پیشِ روی من بوده است که شاید موجب تخفیف در مجازات شود.

پس اگر درست دقت کنیم، می بینیم زمانی واقعاً جبر است که اَعمال من کاملاً مستقل از من و تصمیم گیریِ من رخ داده باشد؛ اما اگر عملی با دخالت اراده و انتخاب من رخ دهد، هرچند انتخاب بین کشته شدن و زنده ماندن باشد، این عمل از ارادی بودن خارج نمی شود؛ هرچند که «من»، نه «خودِ عمل»،(۱) تحت تأثیر خارج بوده باشد.

۱- ۱. توجه کنید در جایی که خودِ عمل، مثل شلیک کردن، را شخص دیگری هرچند با استفاده از انگشت من انجام داده است، این کار را اصلاً کار من به حساب نمی آورند تا بحث شود که آیا ارادی بود یا غیرارادی.

درواقع، معلوم می شود تأثیر خارج بر آدمی دو گونه است:

۱. گاهی عامل خارجی به نحوی وارد می شود که من و انـدیشه و گرایش مرا در اجرای کار، حـذف می کند (مثال اول): در اینجا جبر واقعی است، اما ربطی به بحث ما نـدارد؛ زیرا در چنین مواقعی واقعاً ما انجام دهنـدهٔ واقعی آن کار نیستیم و لذا کسـی انسان را مقصـر نمی داند و در قیامت هم مؤاخذه ای رخ نمی دهد.

۲. امـا گـاهی آن کار از طریق من و با گـذر از انـدیشه و گرایش من واقع می شود (مثال دوم): در اینجا چون خود من و انتخاب من مـدخلیّت داشـته، آن عمل را ارادی محسوب می کننـد و درخور مؤاخـذه می داننـد و البته واضـح است که هر مقدار دایرهٔ آزادی های من برای تصـمیم گیری متفاوت باشد، ارزش عمل تفاوت می کند.(۱) این همان مطلبی است که

۱ - ۱. یعنی قطعاً فرق است بین اینکه من صـرفاً از روی خوشاینـد خودم کسـی را بکُشم، یا بین کشـته شـدن و زنـده مانـدن مخیّر شوم و او را بکشم.

در محور جهان شناسی توضیح دادیم. قضا و قدر در عالم مادی، قضا و قدر غیرحتمی است؛ یعنی دوراهی های متفاوتی پیشِ روی ماست و ما را به نحوی ساخته اند که بتوانیم از میان دوراهی ها انتخاب کنیم و این گونه ساخته شدن، یعنی اختیارداشتن.

برای مطالعهٔ بیشتر

در بحث فوق، معلوم شد که ارادهٔ من تحت تأثیر «من» عمل می کند و این جبر درونی، اصلاً جبر نیست؛ بلکه عین اختیار است. اما واقعاً چگونه توانسته ایم بین «اختیاری بودن» و «تحت تأثیر بودن» جمع کنیم؟ برای درک این مطلب باید به دو نکته توجه کرد:

نکتهٔ اول این است که چرا اگر ارادهٔ من حادث باشد، حتماً نیازمند علتی بیرون از خود است؟ در تعابیر فلسفی، اثبات می کنند که هر حادثی ممکن الوجود(۱) است و ممکن الوجود برای موجودشدن نیازمند علت

۱- . هر چیزی عقلاً از دو حال خارج نیست: یا می تواند موجود باشد یا نمی تواند. آنچه نمی تواند موجود باشد، اصطلاحاً «ممتنع الوجود» می گویند. اما آنچه می تواند موجود باشد، باز از دو حال خارج نیست: یا می تواند موجود نباشد، یا نمی تواند. چیزی را که «هم می تواند موجود باشد و هم می تواند موجود نباشد»، ممکن الوجود می گویند و چیزی را که «می تواند موجود باشد، اما نمی تواند موجود نباشد»، واجب الوجود.

است. ممکن الوجود موجودی است که در مرتبهٔ ذاتِ خود، می توانسته موجود باشد و می توانسته معدوم باشد: به خودیِ خود، نه اقتضای وجود داشته است و نه اقتضای عدم. اگر هم الان موجود شده است، علتی باعث به وجودآمدن او شده است. اما واجب الوجود چیزی است که در ذات خود اقتضای وجود دارد و لذا وجود، عین ذاتش است و نمی تواند موجود نباشد.

اگر امری حادث است، معلوم است که زمانی بوده که این امر وجود نداشته است؛ یعنی لااقل در یک زمان وجودنداشتن برایش ممکن گردیده، پس واجب الوجود نیست و اگر الان موجود است، وجودش از غیر است، نه از خودش. ارادهٔ حادث چنین است: اگر این اراده در زمانی نبوده و الان پیدا شده است، پس امری ممکن الوجود است و نیازمند علتی که او را موجود کند. پس ارادهٔ ما قطعاً تحت تأثیر عللی باید باشد تا بتواند

در عالم محقَق شود.

نکتـهٔ دوم تفکیک ابعاد فعلی و انفعالی وجود من و درواقع شـناسایی عاملی است که بر ارادهٔ من تأثیر می گذارد؛ اما این تأثیر، اراده را از اراده بودن خارج نمی کند. اگر دقت کنیم، تمامی ابعاد وجودی ما را به دو دسـته می توان تقسیم کرد: ابعاد انفعالی و ابعاد فعلی.(۱) یعنی وجود ما به نحوی است که از برخی جهات، از سایر امور تأثیر می پـذیریم و از برخی جهات، در سایر امور تأثیر می گذاریم. اگرچه «من»، «من» هسـتم، اما حیثیت تأثیرگـذارِ من (= بُعد فعلی من) غیر از حیثیت تأثیرپذیر من (= بُعد انفعالی من) است و نباید احکام این دو را با هم خِلط کرد. علم و تأثرات عاطفی، مانند خوشحال یا ناراحت شدن، مربوط به بُعد انفعالی من است و اراده، مربوط به بُعد فعلی من. درواقع، وجود من که وجودی واحد است، در آگاهی و امور عاطفی از خارج از من تأثیر می پذیرد. وقتی این تأثیر، از کانال اندیشه و احساسات من گذر کرد، در درون من تبدیل به تصمیم می شود

۱- . ابعـاد فعلی، یعنی ابعـادی از مـا که به تأثیرگـذاری ما بر دیگران مربوط می شود؛ و ابعاد انفعالی یعنی ابعادی از ما که به تأثیرپـذیری ما از دیگران مربوط می شود.

و این تصـمیم در قالب اراده از من خارج می شود. این همان است که در بحث فوق، تحت عنوان جبر درونی از آن یاد کردیم و توضیح دادیم که جبر درونی جبر نیست، بلکه اصـلاً ارادهٔ همین جبر از درون است. وقتی افراد گمـان می کننـد تأثیرپـذیریِ انسـان با اختیارداشـتن او منافات دارد، درواقع، بین حیثیت انفعالی و حیثیت فعلیِ آدمی خِلط می کننـد: آنچه تأثیر می پذیرد، حیثیات انفعالی ما، مثل علم و احساسات است؛ نه ارادهٔ مـا. اراده، حیثیتی از وجود من است که در خـارج تـأثیر می گـذارد و موجب صـدور کاری از من می شود. از همین روست که در بحث فوق گفتیم که اولاًـ اراده، چون مربوط به بُعـد فعلی من است، اساساً ناظر به بَعـد است، نه ناظر به قبل؛ ثانیاً جبر و تصـمیمی که از درون من به من دستور داده شود، حقیقتاً جبر نیست، بلکه عین اختیار است.

بر همین اساس است که در مثال کشـتن یک نفر که در متن اشاره شد، اگر شلیک گلوله از کانال فکر و ارادهٔ من گذر کند، کاری اختیاری و مؤاخذه کردنی خواهد بود؛ اما اگر از کانال فکر و ارادهٔ من نگذرد، بلکه فقط دسـتانِ من به عنوان وسـیله ای، عامل کشـیده شدن ماشهٔ تفنگ باشند، دیگر آن کار، اختیاری محسوب نمی شود و کسی مرا در آن زمینه مؤاخذه نمی کند.

ص:۵۴

جمع بندی بحث تعارض نظری

مقدمه

شبهۀ جبر، ناشـی از درک نکردن همه جانبه و دقیق مفهوم علیّت و مفهوم علم و ارادۀ خداوند از سویی و مفهوم اختیار از سوی دیگر است. در آنچه گذشت، با دقت نظر دربارۀ این سه مفهوم، معلوم شد که بین علیّت و علم و ارادۀ خدا هیچ منافاتی با اختیار وجود ندارد:

دربارۀ علیّت توضـیح دادیم که اساساً اگر علیّت را منکر شویم، خودِ اراده نیز زیر سؤال می رود؛ زیرا طرفداران اراده، «تأثیرگذاری» ارادۀ ما را بر کارهای ما می پذیرند. درحالی که نفی علیّت، نفی تأثیرگذاری و لذا نفی ارتباط بین ارادۀ ما و کار ما را در پی خواهد داشت.

دربارۀ علم و ارادۀ خداونـد معلوم شـد که اشـتباه در این بوده است که خداونـد، مانند ما انسان ها، موجودی زمانمند تصور می شده است. اگر دقت شود که خدا فوق زمان است، معلوم می شود که قبل و بَعد، برای خدا یکسان است. همان گونه که علم خدا بعد از وقوع

تصویر



ص:۵۶

حوادث، موجب اجباری شدن آن ها نمی شود، در مورد قبل از حادثه هم همان طور است؛ خصوصاً اگر مفهوم علم حضوری و علم فعلی هم دربارهٔ خدا درست درک شود.

دربارهٔ مفهوم اختیار آشکار شد که اختیار، بُعدی از وجود آدمی است که ناظر به مابَعد است (اصطلاحاً حیثیت تأثیرگذاری وجود آدمی)، نه ناظر به ماقبل (حیثیت تأثیرپذیری وجود آدمی). پس، تصور علل تأثیرگذار بر اختیار به عنوان علل خارجی، تصور نادرستی است: ارادهٔ انسان فقط از درون انسان دستور می گیرد. توضیح دادیم که جبر از درون، جبر نیست. البته درون انسان، ابعادی ناظر به قبل دارد؛ مانند آگاهی و تأثرات عاطفی (حیثیت انفعالی). انسان از زاویهٔ این ابعاد، از بیرونِ خود تأثیر می پذیرد. اما اراده، ربطی به این بُعد از وجود ما ندارد.

انسان موجودی بس شگفت است. چون در دنیا و عالم ماده زندگی می کند، دوراهی هایی در پیش روی اوست و چون دارای شناخت و احساسات است، از دریچهٔ اگاهی ها و احساساتش

از خارج تأثیر می پذیرد. اما این آگاهی ها و احساسات، دوراهی های پیشِ روی او را نمی بندد و بازبودن این دوراهی ها، بار انتخاب را بر دوش خود او می گذارد. خودِ او با توجه به این آگاهی ها و آن تأثرات احساسی، از درون خویش تصمیم می گیرد که کدام راه را برگزیند. این آگاهی ها و تأثرات، تمایل او را به ترجیح یا دوری از یک راه، زیاد و کم می کند، اما هیچ گاه راه را بر وی نمی بندد. این همان ویژگی عمیق اختیار در وجود آدمی است.

همچنین، از طرف دیگر، این موجود زمانمند، مخلوقِ خدای فوقِ زمان است و ازآنجاکه با توجه به غیرزمانمندبودن خدا، فعل و ارادهٔ انسان در طول فعل و ارادهٔ خداوند است، نه پس از آن، چیزی از ناحیهٔ علم خدا نیز بر او تحمیل نمی شود.

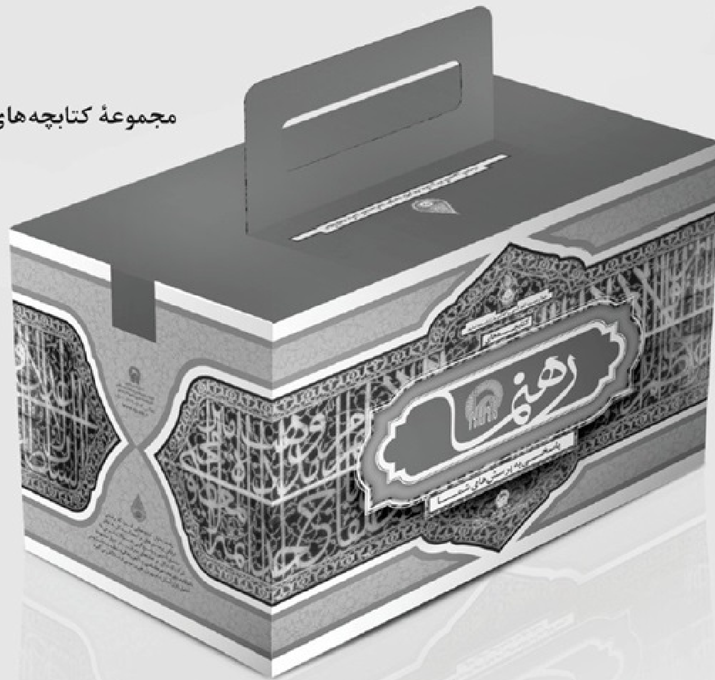
برای مطالعه بیشتر

۱. انسان و سرنوشت، مرتضی مطهری، تهران: صدرا.

۲. جبر و اختیار، جعفر سبحانی، قم: انتشارات امام صادق .

۳. المیزان، علامه طباطبائی، ج ۱.

تصویر



مجموعهٔ کتابچه‌های رهنما

تصویر



نسخهٔ دیجیتالی رهنما
مرکز پخش: مشهد مقدس، نبش ورودی باب الجواد علیه السلام
فروشگاه عرضهٔ محصولات رضوی
تلفن: ۰۵۱۱-۲۲۸۵۲۰۴
RAZAVI

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



